

# El fenómeno del preservacionismo visto desde la perspectiva del biopoder y en el marco del paradigma inmunitario: una lectura desde Michel Foucault y Roberto Esposito

Mónica Giardina\*  
mmgiardina@gmail.com

## Resumen

El presente trabajo aborda el doble origen y el doble sentido de la ecología, así como su dimensión filosófica, teniendo en cuenta que, desde su concepción misma se encuentra atravesada por la ética. Al mismo tiempo se analizan aspectos estéticos y la función del mercado en algunos de los desequilibrios ecológicos actuales. Se contextualiza históricamente la problemática y se desglosan particularidades del poder sobre la vida desde la analítica de Michel Foucault, relacionando el biopoder con los desequilibrios que hoy afectan el planeta. Esta perspectiva se retoma desde los desarrollos de Roberto Esposito. Finalmente, se piensa el surgimiento del ecologismo desde el marco teórico del paradigma inmunitario.

**Palabras Clave:** *ecología- explotación- salvación- hermenéutica*

## Abstract

This work studies the double origin and the double sense of ecology, together with its philosophical dimension, taking into account that, from its own conception, it is governed by ethics. At the same time, we analyse some aesthetic aspects and the function of the market in some of the present ecological unbalances. The problem is historically contextualized, and peculiarities about the power upon life are unfolded from Michel Foucault's analysis, relating the biopower with the unbalances that affect the planet today. This perspective is taken from Roberto Espósito's developments. Finally, the rise of ecologism is thought from the theoretical framework of the immunitary paradigm.

**Key words:** *ecology – exploitation – salvation –hermeneutics*

\*Mónica Giardina es Profesora de Filosofía y docente en la UBA y la UNTREF.

## Introducción

Hasta el siglo veinte, el hombre no podía producir cambios que alteraran irreversiblemente ciertos procesos naturales; su capacidad de acción y de transformación del medio era bastante limitada y poco profunda. El siglo veinte, en cambio, a través de la expansión inusitada y progresiva de la ciencia y de la técnica, imprime otro curso a la historia de la explotación de la naturaleza. Además, el descubrimiento de la energía nuclear trae consigo una amenaza pavorosa, antes desconocida: se descubre la capacidad humana de poner en riesgo la vida “en” la tierra, y “de” la tierra. Con ello, toma conciencia de que la naturaleza también “puede morir”, que el mundo debe ser “protegido”, “salvado”. Preservacionismo, ecologismo, ambientalismo; detrás de todos estos ismos que ingresan al campo de la cultura contemporánea está en juego la idea de “salvación”: todos ellos han nacido de la conciencia desencantada del modo de vida dominante en las modernas sociedades occidentales, marcado por la voracidad consumista del capitalismo y la voluntad de dominio del hombre-sujeto, que ha dejado de ser huésped para convertirse en amo y señor de la Tierra.

Apenas más de medio siglo después de los primeros atisbos de la vocación proteccionista respecto de la naturaleza que despunta ya en el final del siglo diecinueve, en la segunda mitad del siglo veinte comenzará a tomar forma una conciencia que podría denominarse “ecologista” -tal vez no sea más que un pliegue de la conciencia más amplia de la finitud- que asume como su objeto la preservación del planeta. Quisiera analizar aquí ciertas facetas de este fenómeno paradigmático de nuestro tiempo desde una matriz interpretativa que tiene como elementos clave, por un lado, la noción de biopoder trabajada por Michel Foucault, con la intención de dar cuenta de la particular modalidad del poder que tomará a la vida y a su expansión como su objeto; y por otro, la categoría de inmunización que propone Roberto Esposito, sobre todo, el desarrollo que ofrece en *Immunitas, protección y negación de la vida*.<sup>1</sup>

En primer lugar, entonces, señalaré algunos de los aspectos que encuentro relevantes para la comprensión de la conciencia ecologista, aspectos filosóficos, provenientes de su “disciplinamiento” en el campo del saber y aspectos que hacen más a la praxis ecologista; en segundo lugar, tomaré de Foucault elementos de su análisis genealógico del poder para ver bajo ese prisma la ruta del poder en el nacimiento de las primeras reservas naturales; en tercer lugar, plantearé la oposición poder soberano-biopoder como formas diferentes de dominio de la naturaleza; finalmente, a través de las posibilidades hermenéuticas que brinda el concepto de “inmunización”, intentaré una hermenéutica del surgimiento del ecologismo a partir del marco del paradigma inmunitario.

<sup>1</sup> Para estas cuestiones véase Foucault, M., *Historia de la sexualidad, La voluntad de saber*, trad. Ulises Guiñazú, Buenos Aires, Siglo XXI, 1977; *Seguridad, Territorio, Población*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, FCE, 2006; y Esposito, R., *Immunitas: protección y negación de la vida*, trad. de Luciano Padilla López, Buenos Aires, Amorrortu, 2005; *Bíos. Biopolítica y filosofía*, trad. Carlo R. Molinari Marotto, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.

## 1. Doble origen y doble sentido de la ecología

Cuando Ernst Haeckel fundó la ciencia de la ecología, allá por 1866, el campo de cuestiones y métodos que ésta abarcaba estaba restringido a los límites de la biología. De esta ciencia madre, la ecología contemporánea comenzaría paulatinamente a desprenderse. Los primeros pasos de esta disciplina no estuvieron vinculados a la conciencia de peligro de extinción de la vida en el Planeta, sino más bien al ansia de explicación de las múltiples relaciones que los organismos tienen entre sí y con el medio que habitan. Es decir, que la ecología del siglo veinte nace de aquella conciencia y ésta la acompañará en todas sus expresiones. Como indica Foucault, lo viviente hace su entrada al campo del saber moderno en el momento que queda de manifiesto un poder que amenaza con destruir la vida. La enfermedad y la muerte son el horizonte donde se recortan las ciencias de la vida. Y la ecología es ciencia de la vida en un sentido eminente. El hombre del siglo veinte se enfrenta a los resultados de su acción; la naturaleza se le ha revelado vulnerable y finita, sabe que la vida en su totalidad puede extinguirse. Por eso, los desafíos de un contexto histórico espiritual fuertemente transformado por la civilización tecnológica deben ser una parte esencial en el análisis de esta nueva configuración del saber y de la praxis humana.

Trataré de mostrar en lo que sigue algunos aspectos que hacen tanto a la ecología como conocimiento, cuanto a la ecología como conciencia. Desde la perspectiva del conocimiento, esta segunda ecología es contemporánea del auge de los estudios interculturales de los años sesenta y setenta del siglo pasado y, también impulsa, como ellos, lo que podríamos denominar “el paradigma de la unidad en la diversidad”, para pensar tanto el fenómeno de la diversidad cultural cuanto el de la biodiversidad natural. Si bien no abandona su parcial proveniencia biologicista, empieza a conformar saberes más amplios uniéndose a otras ramas del saber. Así, se habla de una ecología ambiental pero también de una económica o mental, incluso hasta de una ecología tecnológica. En palabras de Leonardo Boff:

la ecología ha abandonado su primer estadio bajo la forma de movimiento verde o de protección y conservación de especies en extinción y se ha transformado en una crítica radical del modelo de civilización que estamos construyendo.<sup>2</sup>

Esta transformación se debe en gran medida a que la progresiva contaminación de los suelos, del agua y del aire, que a escala local y global viene amenazando la biodiversidad del planeta, ha pasado a ser un hecho incontestable. Por la desmesura de la acción humana, han entrado en crisis casi todos los ecosistemas y de ello dan testimonio fenómenos como el de la contaminación atmosférica (debida sobre todo a la cantidad de carbono que el uso de combustibles fósiles envía continuamente a la atmósfera); el efecto invernadero o calentamiento de la tierra (generado por la acumulación de gases que producen sobre todo los países más in-

<sup>2</sup> Boff, L., *Ecología, grito de la tierra, grito de los pobres*, Buenos Aires, Lumen, 1996, p. 17.

dustrializados); las devastadoras inundaciones y recurrentes incendios estivales (generado por el cambio climático global); la superpoblación; la deforestación (que implicó la muerte de casi la mitad de las selvas tropicales); la desertización (que se extiende cada año en proporciones alarmantes) y un largo etcétera.

## 2. Las dimensiones filosóficas de la ecología

Las dimensiones de carácter filosófico que entran en juego cuando se intenta pensar la ecología son múltiples: epistemológica, ética, estética, ontológica, política. La epistemológica es relevante porque se trata de un saber que viene a cuestionar las barreras rígidas de la “concepción heredada”, empezando por su objeto, complejo y múltiple, que se resiste a ser claramente definido en el sentido tradicional de la teoría del conocimiento, es decir, como realidad exterior independiente. (Que la ecología contemporánea le haya otorgado un lugar central al concepto de biosfera, como antes lo había hecho con el de “ecosistema”, es elocuente en este sentido. La biosfera es el conjunto de lo viviente y de las condiciones de posibilidad de la vida, e incluso podría interpretarse como el “hogar esférico de la vida”,<sup>3</sup> que alberga a todos los organismos existentes. El hombre, entonces, es una parte de ella que, a su vez, forma parte de nosotros). Desde su nacimiento, lo propio del discurso de la ecología será la superación de la dualidad parte-todo y la puesta en foco de su interrelación. En este sentido, se constituye como una nueva episteme -en sentido foucaultiano- que está obligada a rechazar la fragmentación del saber y que reclama ser vista desde una “epistemología ampliada”.<sup>4</sup> La Ecología guarda sintonía con los estudios inter y transdisciplinarios que empiezan a regir los cursos culturales del siglo veinte. En términos de Thomas Kuhn<sup>5</sup>, sería como un punto de inflexión entre un viejo y un nuevo paradigma: el de la explotación de la Tierra, que ha entrado en crisis, y el de la preservación, que aún no ha tomado su forma plena.

El interés general que reúne a todas las variadas expresiones de la ecología puede resumirse en la salvación de la vida en el planeta. De modo que el análisis epistemológico reclama, a su vez, una lectura ontológico-religiosa, no sólo porque lo salvo y lo sacro son categorías eminentemente religiosas (dice mucho de ello una expresión tan común en este ámbito como la de “santuario natural”), sino porque siempre que se habla de salvación entra en juego la dialéctica finito-infinito. Si, como pensaron los románticos, lo finito contiene lo infinito, entonces sólo por su preservación accederemos a la infinitud. Además, desde una analítica existencial la noción de finitud debe ser reconsiderada para pensar las derivas filosóficas de toda la ciencia contemporánea, que ha hecho del azar y la inestabilidad dos de sus categorías rectoras en la teoría de lo real. ¿Acaso no fue la creencia en la infinitud de los recursos naturales la que habi-

<sup>3</sup> Cfr. Araujo, J., *La Ecología. Contada con sencillez*, Madrid, Maeva, 2004, p. 134.

<sup>4</sup> Tomo aquí la denominación que acuñó Esther Díaz para dar cuenta de la epistemología que se abre a la dimensión política y social. Véase Díaz, E., *Entre la tecnociencia y el deseo. La construcción de una epistemología ampliada*, Buenos Aires, Biblos, 2007.

<sup>5</sup> Cfr. Kuhn, T., *La estructura de las revoluciones científicas*, Buenos Aires, FCE, 1990.

litó a los hombres a la expoliación desmesurada de la naturaleza? Cuando en 1973, la OPEC declara un aumento generalizado en los precios del crudo se desata en todo el mundo una histeria conservacionista por los combustibles. Los hombres descubren que los recursos naturales no sólo tienen límites políticos y económicos sino también físicos, y que del juego equilibrado de estos órdenes depende el futuro. La ecología viene a testimoniar, en este contexto, la inclusión de la variable de la finitud en el horizonte de sentido de la ciencia y de la economía.

Sin duda, la ecología está atravesada además por la ética, y no sólo en un nivel instrumental, para evaluar el uso de determinadas tecnologías, sino también para zanjar cuestiones acerca de si, por ejemplo, a la naturaleza le asisten o no derechos y valores inherentes; si es o no legítima la experimentación con animales, y cuáles deberían ser sus límites o más en general, los límites de la intervención científica en la naturaleza. Y sobre todo es un tema ético por la responsabilidad del hombre del presente frente a las generaciones venideras.<sup>6</sup> Determinar qué clase de principios están a la base de esta nueva forma de eticidad que tiene a la naturaleza por objeto, es un tema polifacético cuyos alcances se extienden desde el utilitarismo hasta el holismo. Dicho muy esquemáticamente: desde la convicción de la necesidad de salvar la tierra como condición necesaria para asegurarnos la existencia futura hasta la posición que defiende los derechos propios de lo no humano en el marco de una idea de armonía del todo previa a nuestras vidas.

La estética, por su parte, no sólo no es ajena a las cuestiones ecologistas, sino que éstas vienen determinadas no pocas veces por aquélla. Que el diseño ocupe el rol preponderante de la inteligencia ingenieril moderna habla en favor de ello. El paisaje queda sometido a la funcionalidad del mundo moderno. El turismo masivo, emblema del proceso democratizador del capitalismo, produce al mismo tiempo que la igualación de oportunidades, una depredación de los paisajes y de la arquitectura que cuestiona los alcances de aquel proceso ¿O seguiría siendo democratizador aún cuando arriesga su supervivencia y, con ella, el patrimonio de las generaciones futuras? Cada vez más personas pueden “visitar” lugares excepcionales, ya sea por su naturaleza o por su historia, a los que hasta no hace mucho no podía accederse, por falta de medios o por estar reservados sólo a unos pocos. El mercado mundial actual parece, por el contrario, anular las diferencias nivelando bienes de todo tipo: materiales, simbólicos, espacios naturales y situando las relaciones humanas bajo el dominio de las máquinas policiales y militares.<sup>7</sup>

El ecologismo es también un fenómeno lingüístico. El prefijo eco se fue instalando en el lenguaje periodístico y publicitario con el significado de “natural”, “orgánico”, como aquello que no pertenece al paradigma de explotación de la Tierra. Con ello, el ecologismo deviene empresa de la información. Los medios inauguran y venden la *new age*: comidas sanas, vida al

<sup>6</sup> Véase Jonas, H., *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, trad. Javier M<sup>a</sup>. Fernández Retenaga, Barcelona, Herder, 1995. La perspectiva ética que el autor propone analizar debe dejar de lado toda limitación antropocéntrica, es decir, abandonar el rasgo propio de las éticas tradicionales, para poder extenderse así a toda la biosfera.

<sup>7</sup> Cfr. Guattari, F. *Las Tres Ecologías*, trad. José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta, Valencia, Pre-textos, 2000, p. 11.

aire libre, deportes. No olvidemos que el capitalismo es quien está en el corazón de estas transformaciones de todos los eufemismos que quieren borrar su estela de muerte. Cabe recordar el rechazo a que en los foros internacionales se hable de eco-desarrollo, sobre todo manifestado por parte de Estados Unidos. El término ecodesarrollo fue convertido en tabú cuando se advirtió que implicaba la idea de terminar con el libre mercado y sugería límites no sólo economicistas a la explotación de la tierra. “Desarrollo sustentable” es ahora el término políticamente correcto que reemplaza a “eco-desarrollo”.

En tanto ideología, el ecologismo no basta por sí mismo para insuflar un cambio a la existencia más allá de algunas conversiones aisladas, que en algunos casos hasta pueden derivar en sectas o, al menos, en actitudes muy sectarias, casi fundamentalistas. Así, los que sostienen como anatema el consumo de la carne u otras cosas por el estilo, en las que la dietética ocupa un lugar preponderante. Como indica Jacques Derrida, en muchos casos, detrás de estas prohibiciones como consumir carne o tabaco está el prejuicio, de que “se es lo que se come” sin espacio para abrir la discusión acerca de si el “ser carnívoro” no es acaso una estructura fundamental del ser humano.

En síntesis, la conciencia ecologista se va articulando en su desarrollo entre los intersticios de la economía, la política, la biología y aún de la poesía. Apuntemos finalmente que, hacia fines de 1960, de todos los movimientos que apuntaban a un ideal de conservación, algunos se institucionalizaron como organizaciones no gubernamentales, mientras que otros alcanzaron una dimensión internacional, como Greenpeace, Earth First, Amigos de la Tierra o Conservación Internacional. Greenpeace nació a principios de 1970 a partir de un grupo de jóvenes profundamente marcados por la Guerra de Vietnam —guerra en la que por vez primera se ataca directamente al ambiente. En la misma época se proclama el día de la Tierra en Estados Unidos, en Europa se crean los partidos verdes, y a partir de los ochenta, la mayor parte de los políticos de Occidente introduce algún elemento ambientalista en sus plataformas electorales.

Pareciera que en la actualidad, el punto donde se anudan la política y la vida de un modo indisoluble es en el dominio en la explotación de los recursos naturales. Este tema es uno de los a priori de toda política internacional futura. Si tenemos en cuenta que la globalización de la economía neoliberal, el debilitamiento del Estado (actualmente son las multinacionales petroleras, madereras y de agrobusiness las que dictan las políticas de explotación de los recursos naturales) y la privatización generalizada de los sectores de la economía vienen a obstaculizar las barreras protectoras de estos recursos, entonces advertimos la gravedad de la situación a la que asistimos, sobre todo los países subdesarrollados. Además, después de la caída del Muro de Berlín, uno de los desencantos frente al socialismo realmente existente que embargó a gran parte de Occidente fue que el comunismo puso en evidencia que su situación ambiental era tan desastrosa como la del capitalismo. En esta atmósfera, ¿quién, sino el ecologismo (con toda la imprecisión que la expresión puede contener) podía atribuirse la misión de salvar el mundo? ¿qué puede significar salvar respecto de la naturaleza? Evidentemente, no puede querer decir simplemente abandonarla a sí misma porque en ese caso sólo habría pampa, jungla y desierto. Salvar, según nos indica la meditación de Heidegger, significa franquearle a algo la entrada en su esencia y, por eso, no es, o no debería ser entendido, sólo como evitarle a algo



o alguien un peligro o protegerlo de un daño externo. Habría que considerar si el ecologismo no se dirime en el alcance del verbo “salvar”.

Trataré de mostrar en lo que sigue algunos de los pliegues del ejercicio de esta misión a través de la descripción de la arquitectura del poder que diseña Foucault cuando explica el pasaje del poder soberano al biopoder y a través de la perspectiva del paradigma de la inmunidad que expone Roberto Esposito.

### **3. Aspectos del poder soberano y biopoder en la relación hombre-naturaleza y hombre animal**

En *La Voluntad de saber*, Michel Foucault presenta dos conceptos clave de poder que simbolizan a su vez dos modalidades posibles de su ejercicio: el “poder soberano” y el “biopoder”. En lo que sigue, por un lado, caracterizaré estas dos prácticas del poder en sus aspectos esenciales y referidos sobre todo a la relación hombre-naturaleza y hombre-animal. El “poder soberano” se define como el “derecho de vida y muerte” que posee el monarca respecto de sus súbditos. Se trata de un derecho disimétrico que el soberano ejerce cada vez que “pone en acción” o “retiene” su derecho de matar. Porque el poder se cifra más sobre la vida que en la muerte que puede exigir, puede ser planteado como el derecho de “hacer morir” o el de “dejar vivir”. Es un poder que se ejerce sobre todo como instancia de deducción y de sustracción, como apoderamiento de riquezas, extorsión de productos, bienes, servicios, trabajo, sangre; un derecho soberano de las cosas, del tiempo, de los cuerpos y finalmente de la vida, cuya dinámica “culminaba en el privilegio de apoderarse de ésta para suprimirla.”

Mientras que, como vimos, el poder soberano se cifra en la muerte que puede dar, el biopoder opera, en cambio, sobre el cuidado de la vida. Afirma Foucault que el nuevo poder o “biopoder” está “destinado a producir fuerzas, a hacerlas crecer y ordenarlas, más que a obstaculizarlas, doblarlas o destruirlas”. Esa suerte de estatización de lo biológico que se produce con este poder es uno de los fenómenos fundamentales del siglo diecinueve. Sobre la naturaleza, ese nuevo poder se ejerce plenamente en el siglo veinte, conforme el hombre descubre y perfecciona la posibilidad técnica y política de no sólo disponer de la vida, sino de hacerla proliferar, de fabricar lo vivo. También, dirá Foucault, la capacidad de producir incluso “lo monstruoso y, en el límite, virus incontrolables y universalmente destructores”.<sup>8</sup> Como tecnología al servicio de la vida, de su reproducción y expansión la tendencia del biopoder apunta hacia la potencia reguladora de la vida más que hacia el disciplinamiento. De cualquier modo, no se excluyen mutuamente. Foucault sitúa la noción de biopolítica junto a la de población, en tanto ésta se constituye en problema científico en general, a la vez que político y biológico.<sup>9</sup>

El preservacionismo puede ser visto como una tecnología aseguradora o reguladora de la vida. Además habría muchos caminos posibles para analogar la noción de población a la de

<sup>8</sup> Cfr. Foucault, M., *Defender la sociedad*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, FCE, 2000, p. 229.

<sup>9</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 222.

“ambiente” o “ecosistema”. El derecho de muerte cede ahora a las exigencias de expandir y administrar la vida. El preservacionismo, como la medicina, sería un saber-poder que se aplica sobre el cuerpo, la población, el organismo y los procesos biológicos y que tiene efectos disciplinarios y regularizadores.

Sostiene Foucault que el biopoder, que toma a su cargo la vida en general, debe ser ubicado en el umbral de pasaje del paradigma de soberanía al de biopolítica (“umbral de modernidad biológica”),<sup>10</sup> es decir, en el punto en que ya no es el poder el centro de imputación, y también de exclusión de la vida, sino la vida –su protección reproductiva– el criterio último de legitimación del poder. En cuanto a su dinámica, el biopoder adquiere dos modalidades para nada excluyentes: la primera se basa en la concepción del cuerpo-máquina. Es preciso educar los cuerpos, disciplinarlos, aumentar sus aptitudes, propiciar el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad a fin de asegurar su integración a sistemas de control eficaces y económicos. Todas estas exigencias fueron aseguradas por las diferentes disciplinas y constituyen lo que Foucault denomina “anatomopolítica del cuerpo humano”. La segunda modalidad, más tardía, de mediados del siglo dieciocho, se centró en el cuerpo viviente o cuerpo-especie que sirve de soporte a los procesos biológicos: natalidad, mortalidad, nivel de salud, duración de la vida; de todo esto se ocupa una serie de controles y regulaciones que constituyen la “biopolítica de la población”. Foucault entiende con esta expresión una tecnología de doble faz: anatómica y biológica, cuya función no es ya matar sino invadir la vida enteramente en función de obtener la sujeción de los cuerpos y el control de las poblaciones.

Con el biopoder, el *factum* de la vida se incorpora al campo de control del saber y de intervención del poder y como agente de transformación de la vida humana. Sin embargo, tanto en el esquema del poder soberano como en el horizonte del biopoder, la vida nunca deja de estar amenazada por la muerte. Dice al respecto Esposito: “se podría decir que mientras el antiguo derecho soberano se ocupa de la vida desde el punto de vista de la distribución de la muerte, el nuevo orden biopolítico hace también a la muerte funcional para la exigencia de la reproducción de la vida.”<sup>11</sup>

Para ilustrar el ejercicio del poder soberano sobre la naturaleza y ver plásticamente los rasgos de la violencia soberana sobre lo natural, particularmente sobre el animal, propongo mirar hacia la obra de autores como J. London, J. Conrad y H. Melville; más precisamente, hacia *El llamado de la Selva*; *El corazón de las Tinieblas* y *Moby Dick*. Como se sabe, las tres narraciones describen encarnizados enfrentamientos entre el hombre y las fuerzas naturales, luchas y peripecias de héroes que miran y enfrentan lo irracional con ojos bien abiertos, con coraje y firmeza. Se trata aquí de hombres que, decididos a todo, se lanzan a la victoria en el combate contra la fuerza de los elementos, las tempestades, el mar, el hielo, o cualquier otra fuerza ciega proveniente de la naturaleza. La lucha que el hombre entabla es siempre a muerte y frontal, vis a vis. Es decir que hay riesgo y desafío porque el enfrentamiento no es totalmente disimétrico, porque no se da lo que Foucault denomina “saturación del poder”. Son preci-

<sup>10</sup> Foucault, M., *La voluntad de saber*, ob.cit., p. 173.

<sup>11</sup> Esposito, R., *Inmunitas*, ob.cit., p. 192.



samente las connotaciones de duelo a muerte que contiene la lucha del hombre con lo natural en este horizonte de sentido que configura más bien el poder soberano, las que introducen esa cuota de heroísmo de la que el biopoder carece.<sup>12</sup> Pensemos en *Moby Dick*. El capitán Ahab está tan convencido del poder malicioso de la naturaleza como de su misión humana liberadora. Su fe en que la ballena blanca simboliza el mal absoluto es incommovible. Todo lo diabólico y monstruoso concebibles están contenidos en esa bestia de las profundidades marinas; tanto, que la tripulación entera jura venganza o muerte contra Moby Dick. Pero Ahab no ejerce su poder soberano de dar muerte a través de ningún artificio impersonal; muy por el contrario, Ahab no rehuye el riesgo que hay en todo duelo y, por eso, está siempre al borde del abismo, como ya cayendo en las fauces de lo otro absoluto. En la muerte que da Ahab a la ballena hay mucho más de sacrificio que de asesinato. Aquí se transparenta la indisoluble unidad del doble sentido de “sacrificar”: el de “dar muerte” y el de “hacer sacro”. El sacrificio conlleva una condena a muerte. Al respecto del objetivo de dar muerte cito las palabras que Esposito toma de Benveniste: “para volver sacra a la bestia, hace falta excluirla del mundo de los vivos, hace falta que supere el umbral que separa los dos universos”.<sup>13</sup>

*El corazón de las tinieblas* (libro reinterpretado por Francis Ford Coppola en la creación de *Apocalipsis Now*) es el relato profundamente crítico y amargo que Conrad hace de los excesos del colonizador occidental en las tierras “primitivas”, más precisamente, en el Congo africano y en el marco de la actividad mercantil que tiene a su cargo la extracción de marfil. Los personajes de Conrad suelen estar enfrentados a la potencia arrolladora del mar y, en este sentido, el poder soberano parece ser ejercido por la naturaleza más que por el hombre. El hombre que es azotado por una tormenta marina se percata irremediabilmente de su fragilidad frente a una fuerza que lo absorberá en su seno sin que nada en ella haya cambiado.

Finalmente, *El llamado de la Selva*, que retrata la condición humana en su dominio soberano y despótico de la naturaleza, pero desde la óptica del animal, éste ya no es visto como una otredad absoluta y no domeñable, como la del mar o las ballenas o los elefantes salvajes del África. Aquí se trata de la relación del hombre con el perro, Buck, de quien la historia toma su sentido. La historia, como se sabe, muestra la impiedad de la explotación del animal por parte del hombre, la enajenación de la animalidad producto de su conversión en mero instrumento. El paisaje es el de los hielos extremos, adonde los buscadores de oro de fines de siglo diecinueve y principios del veinte se lanzaban atraídos por la fortuna. Allí, los perros son considerados meras herramientas de trabajo, y apenas si merecen más atención y cuidados que otras. La domesticidad, la fidelidad y la entrega hacen finalmente posible el proceso de cosificación al que son sometidos. Sin embargo, en la historia acontece algo del orden de lo maravilloso, que per-

<sup>12</sup> También en el plano de la guerra entre hombres, los registros del siglo dieciocho dejan ver que era frecuente que existiera entre los enemigos un grado de mutua estimación y el respeto por ciertos códigos caballerescos. En *Historia del arte de la Guerra*, trad. Juan García-Puente, Madrid, Aguilar, 1969, sostiene al respecto el mariscal Montgomery: “los generales cambiaban cortesías misivas, cuyo contenido abarcaba desde el canje de prisioneros heridos de igual rango hasta el ofrecimiento de doméstica hospitalidad para comandantes que habían sido capturados. Las guerras napoleónicas ofrecen ejemplos de confraternización”, p. 548.

<sup>13</sup> Esposito, R., ob.cit. p. 84.

mite vislumbrar en los límites mismos del proceso de domesticación, una línea de fuga. De pronto, Buck “escucha” el llamado de la selva. Quizás porque la vida es irreductible al poder y, en última instancia, siempre triunfa. Buck recibe el grito atávico de su especie que lo restituye a una dimensión más originaria. Algo poderoso, como el acontecimiento de su salvación, se deja oír en el llamado de la selva: su retorno al seno materno de la naturaleza.

#### 4. El viraje al biopoder

Basado en el análisis del fenómeno poblacional, Foucault ubica la transformación del poder soberano en la época clásica; más precisamente, mediados del siglo dieciocho, cuando la organización en términos de soberanía ya no era operativa en el manejo de la economía de sociedades que comenzaban a expandirse y a industrializarse a un ritmo creciente. Para afrontar los fenómenos globales de población y todos los que derivan de los procesos biológicos típicos de una sociedad de masas, es necesario que el poder adquiriera otra configuración. Respecto del poder ejercido sobre la naturaleza, pareciera que es recién en el siglo veinte cuando claramente el hombre conquista un dominio total sobre ella que excede los límites del poder soberano.<sup>14</sup> En este contexto, el poder soberano comenzará a metamorfosearse con el despliegue de las tecnologías de precisión, es decir, con los dispositivos adecuados para el cumplimiento de lo que hace posible el capitalismo en su fase hegemónica: velocidad, eficacia, rentabilidad.

La caza de ballenas o la extracción de marfil ya no pueden ser contempladas más que en el campo de juego de la lógica empresarial. Tengamos presente que el biopoder no sería comprensible sin el liberalismo que se ajusta a su ley interior de la economía maximal.<sup>15</sup> Con la ayuda tecnológica del caso, estas prácticas se convierten en verdaderas empresas de depredación. Antes del siglo veinte no hay una lucha impersonal o anónima contra la naturaleza; vale decir, no estamos ante la muerte industrial, programada, a gran escala. El poder soberano se afirma en una lucha del hombre contra las fuerzas naturales que en general se muestran irreductibles al poder humano o, al menos, muy difícilmente reductibles, una lucha en la que el hombre puede perder, en cambio, en el biopoder el poder se despersonaliza.

En el tránsito de un poder a otro, vale decir, en la complementariedad de uno con otro, el derecho del soberano pasó al cuerpo social como derecho de asegurar su vida, mantenerla y desarrollarla. Sin embargo, dice Foucault, nunca antes como en el pleno ejercicio de esta otra modalidad del poder, que ahora opera sobre la vida, las guerras habían sido tan sangrientas ni los regímenes habían llevado a cabo holocaustos sobre sus propias poblaciones. *Las guerras ya no se*

<sup>14</sup> Cuando la caza de la ballena deja de ser un trabajo artesanal, en el que cuenta ante todo la destreza y el coraje, para convertirse en una tarea industrial organizada y ejecutada mecánicamente, estamos ya en presencia de un nuevo poder cuyo *modus operandi* es más letal, perverso y de mayor alcance. A fines de siglo diecinueve se enriquecieron los puertos de la costa este de Estados Unidos con la caza industrial del cachalote y en 1868 aparece el cañón lanza arpones.

<sup>15</sup> Cfr. Foucault, M., *Estética, ética y hermenéutica, Obras Esenciales*, Vol. III, trad. Ángel Gabilondo, Buenos Aires, Paidós, 1999, p. 210.

*hacen en nombre del soberano sino de la existencia de todos. Se educa a poblaciones enteras para que se maten mutuamente en nombre de la necesidad de vivir.* Cabe recordar que durante los años inmediatamente anteriores a la guerra de 1914-1918, solía utilizarse el slogan: “si desea la paz, prepárese para la guerra”. El veinte es el siglo donde las matanzas han llegado a ser vitales. Más todavía, es “en tanto gerentes de la vida y la supervivencia, de los cuerpos y la raza, como tantos regímenes pudieron hacer tantas guerras, haciendo matar a tantos hombres”.<sup>16</sup> Foucault afirma que en el genocidio no hay que ver tanto un retorno del viejo derecho de matar cuanto la plasmación del biopoder, es decir, de aquel poder que “reside y ejerce en el nivel de la vida, de la especie, de la raza y de los fenómenos masivos de población”.<sup>17</sup> Este poder, que se ejerce entonces “sólo” sobre la vida, se articula en tres momentos: primero, como poder sobre los cuerpos; luego, sobre la población o cuerpo social y; actualmente —más precisamente a partir de la planetarización de la tecnociencia— sobre la vida en su totalidad y sobre el cuerpo por antonomasia que es la Tierra.

A diferencia del poder soberano, el biopoder no posee ningún heroísmo. Es un poder abstracto, ya no hay un hombre en juego, en riesgo, sino más bien todo un mecanismo de saber-poder que opera por sí solo, de un modo quirúrgico, aséptico y definitivo (como el que se aplica en los mataderos industriales de animales o, en su contracara, los centros productores y reproductores de vida animal). La violencia contra el animal, ha existido siempre, pero recién con la tecnologización, sostiene Derrida, se convierte en un tema ontológico y ético. Más que de suprimir la violencia se trata de asumirla de otro modo.<sup>18</sup> Las relaciones entre los hombres y los animales deben cambiar y este cambio tiene que afectar las dos dimensiones mencionadas. No está en duda la irreducible singularidad de lo humano, pero sí lo está el que deba traer consigo una explotación sin límite o situaciones de crueldad que podrían ser perfectamente disminuibles.<sup>19</sup>

## **5. Elementos para comprender el nacimiento de las primeras reservas naturales desde la genealogía del poder y el paradigma de la inmunidad**

Esbozaré a continuación el imaginario y las circunstancias que rodean el nacimiento de las primeras reservas y parques nacionales.<sup>20</sup> Como fue anticipado en la presentación, la tesis que

<sup>16</sup> Foucault, M., *La voluntad de saber*, ob.cit., p. 165.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 166.

<sup>18</sup> Véase la lectura que hace Esposito de las consideraciones de R. Girard acerca de la violencia como necesariamente inherente a la comunidad y de su vínculo con el deseo. R. Esposito, ob.cit., p. 55 y ss.

<sup>19</sup> Algunos piensan que convirtiendo a los animales en personas de derecho se resolvería el problema de la violencia, pero no hay que olvidar que el sujeto de derechos se recorta todavía en el horizonte de la subjetividad cartesiana, fuente de la cual surge el concepto moderno de derecho. En este contexto, dice Derrida, “conferir o reconocer derechos a los ‘animales’ es una manera subrepticia o implícita de confirmar cierta interpretación del sujeto humano, que habría sido la palanca misma de la peor violencia respecto de los vivientes no humanos”. Más todavía, el otorgamiento de derechos al animal “reproduciría la máquina filosófica y jurídica gracias a la cual se ejerció (tiránicamente, es decir, por abuso de poder) la explotación del animal en el alimento, el trabajo, la experimentación, etcétera. Cfr. Derrida, J., Roudinesco, E., *Y mañana qué...*, trad. Víctor Goldstein, Buenos Aires, FCE, 2002.

<sup>20</sup> Para bosquejar estas circunstancias sigo la descripción que lleva a cabo el geógrafo argentino Carlos Reboratti en su libro *Ambiente y sociedad. Conceptos y relaciones*, Buenos Aires, Ariel, 2000.

defenderé en lo que sigue sostiene que el surgimiento del preservacionismo puede ser abordado desde la doble matriz interpretativa conformada por las nociones de biopoder e inmunización.

Aunque el preservacionismo hunde sus raíces en el romanticismo panteísta de origen europeo, los primeros parques nacionales se crearon en Estados Unidos, en la década de 1880. A partir de aquel momento fue tomando forma todo un aparato legal alrededor del tema de la preservación y se fueron creando también diferentes organismos no gubernamentales, como las sociedades protectoras de animales, en Europa y en Estados Unidos.

Por fuera de la motivación poética que también ejerció su influencia en los inicios del paradigma preservacionista, la génesis del proceso de formación de las llamadas “reservas naturales” tuvo lugar en el marco de la actividad cinegética moderna, es decir, de una actividad que maduró al calor de los procesos de colonización y de expansión territorial que el imperio británico llevó a cabo sobre África, Asia y América. En este contexto, la caza no obedecía a razones económicas sino a otras de carácter recreativo. Como actividad deportiva, la caza ofrecía muchas ventajas: estatus y control social en las colonias y en las metrópolis (se separaba distintamente a los hombres entre “cazadores legítimos”, esto es, aquellos que tenían derecho a ejercer el poder de vida y de muerte sobre las especies animales y “cazadores furtivos”, es decir, los nativos, a los que no les asistía el mismo derecho); enriquecía la dieta y servía de patronazgo, entre otras funciones.

Cuando la caza colonial diezma las faunas de África, la India, Malasia e Indonesia, los cazadores advierten que pueden ser víctimas de su propia dialéctica y terminar provocando la desaparición de su principal recreativo y recurso. El temor a que esto ocurriera los llevó entonces a delimitar territorios en los cuales se prohibiera cazar en forma no reglamentada. La actividad debía estar guiada por las propias oficinas coloniales. Así nacieron las primeras “reservas”. En su primer momento, las reservas eran sólo reservas de caza, solamente para algunas especies. Recién avanzado el siglo veinte ampliaron su concepto. Como ocurre con los fenómenos poblacionales de mediados del siglo dieciocho, también aquí el poder exige otra determinación, otro juego de fuerzas, una dinámica más ligada a los mecanismos de control y preservación de la vida. Esta nueva modalidad pronto tomaría la forma un dispositivo de saber-poder de toda una clasificación de las especies: por un lado, las “nobles”, a las que se podía cazar “deportivamente”, y por otro lado, las “plagas”, a las que se podía matar libremente. Como resultado de esta jerarquización de especies, los cazadores no tardaron en desequilibrar todos los ecosistemas incluidos en su práctica -desde cadenas alimenticias alteradas y pirámides de especies invertidas hasta la desaparición de especies nobles por falta de alimento. Por su parte, la condición de noble y de plaga podía variar de acuerdo a si la especie se acercaba a su extinción (el tigre africano, por ejemplo, dejó de ser plaga para convertirse en noble conforme se acercaba su fin).

De ser una actividad recreativa la caza se fue transformando en recurso económico: marfil, cueros, trofeos, excursiones, hacían de ella una empresa que debía ser controlada y optimizada. Contemporáneo de este proceso, alrededor de los años treinta del siglo veinte se inicia la captura industrializada de la ballena. Las ballenas empiezan a ser cazadas de a decenas de miles. La primera Convención Ballenera Internacional, de 1937, tuvo un objetivo puramen-

te económico: mantener el recurso natural con vistas a su aprovechamiento futuro. Las empresas balleneras dependen de que las ballenas no se extingan. Ésta es la base sobre la que se asientan los diferentes acuerdos balleneros hasta el presente. Las ballenas están amenazadas de extinción por un enemigo mucho más sutil que el cañón ballenero inventado en el siglo diecinueve, el criterio económico utilitarista y cortoplacista.<sup>21</sup>

## 6. El paradigma inmunitario

Roberto Esposito afirma que “el mundo entero aparece cada vez más como un cuerpo unificado por una única amenaza global”, amenaza que, al mismo tiempo que lo mantiene unido, promete hacerlo pedazos. La globalización del peligro ya no permite que se salve sólo una parte del mundo mientras otra se destruye. “El mundo, el mundo entero, su vida, comparte un mismo destino: o todo junto encontrará el modo de sobrevivir o perecerá todo junto.”<sup>22</sup> El mecanismo de inmunización se define como la respuesta de protección frente a un peligro; se ha roto un equilibrio y exige ser sustituido. El proceso de inmunización de la naturaleza es doble. Por un lado, está el que ella misma desarrolla; por otro lado, el que se vuelve objeto de la política y que se pone en movimiento cuando las amenazas globales se vuelven inminentes. Por eso, el preservacionismo y lo que antes referimos como ecologismo pueden encontrar en el paradigma inmunitario que trabaja Esposito una óptica de análisis estimulante.

Casi como una ironía de la historia, por lo que hoy representa Estados Unidos en temas de políticas medioambientales, el preservacionismo surgió en América del Norte, de la convicción de que no debe ser la economía la que determine toda la utilización de la Tierra, asociado al romanticismo europeo del siglo XIX y de la pluma de escritores de lengua inglesa como Ralph W. Emerson, Henry D. Thoreau y John Muir. Alarmados por la expansión del industrialismo moderno, estos autores proponen contemplar la naturaleza con ojos desinteresados, estéticos, piadosos. Expresiones como “templos” o “santuarios naturales”, que nos situán inmediatamente en un sentimiento religioso de la vida, ingresan de pronto al lenguaje de la época. Y nos dicen que hay lugares que deben protegerse, porque son espacios sagrados, esto es, vírgenes, incontaminados, no contagiados de humanidad. Lo sacro es lo consagrado

<sup>21</sup> El conservacionismo y el preservacionismo fundaron en 1948 la Unión Internacional para la Protección de la Naturaleza, transformada más tarde, en 1956, en Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza y los Recursos Naturales. Esta institución determina la categoría de especies animales con respecto a las posibilidades de extinción o supervivencia. Luego, en 1960 se fundó una institución paralela, destinada a sanear el déficit de su compañera, el Fondo Mundial para la Vida Silvestre, la más poderosa organización preservacionista de la actualidad. El interés se fue ampliando hasta llegar a la Organización de la Extracción de los Recursos Naturales. En 1980, la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza y los Recursos Naturales (UICN), el Fondo Mundial para la Vida Silvestre (WWF) y el Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) diseñaron la Estrategia Mundial para la Conservación, cuyos núcleos eran los procesos ecológicos, la diversidad genética y el desarrollo sostenible.

<sup>22</sup> Esposito, R., “Biopolítica y Filosofía”, publicado en el suplemento cultura del diario *La Nación*, Buenos Aires, 17 de septiembre de 2006.

a otra dimensión que la humana. Los santuarios, donde la naturaleza vuelve a recuperar su procedencia divina, son al mismo tiempo esa frontera que opone lo sagrado a lo profano y también el espacio que ella misma circunscribe y determina como *sacer*; espacios animados por una potencia sacra y, por ello mismo, prohibidos, espacios con lo que los hombres no deben tener contacto. La idea de salvación se conjuga aquí con el poder autoinmunitario de la naturaleza, en el sentido biológico y corporal de la salud. En consecuencia, la salvación tiene que ver con la protección o restablecimiento respecto de toda clase de enfermedad.<sup>23</sup> Esposito señala la doble semántica de lo sagrado: la afirmativa y la negativa, entendiendo esta última como la que alude a algo con lo que los hombres tienen prohibido el contacto.<sup>24</sup> Esta dualidad también se expresa en la doble dimensión biológico-jurídica que cobra lo sacro. Es en el entrecruzamiento de cuestiones como éstas que se deja ver el importante rasgo inmunitario del fenómeno preservacionista. El santuario, lo protegido contra toda violación, adquiere una inmunidad “activamente inducida”. Esta inmunidad puede tomar la forma de una dosis atenuada de muerte. Como ocurre con los zoológicos, que destinados a la preservación del animal, deben inocularle un poco de muerte, la muerte que se traduce en el aislamiento, en la separación. Por eso, el zoológico es un buen ejemplo para pensar ese límite débil en el que la inmunidad correr el riesgo de sacrificar la vida en pos de la necesidad de su preservación.

Como dijimos, las políticas de preservación natural estricta sobre áreas naturales libres de toda actividad humana productiva datan de la segunda mitad del siglo diecinueve y su inicio puede fecharse con el nacimiento, en 1872, del Yellowstone National Park, en Estados Unidos. Desde entonces el preservacionismo siguió su camino por Europa y el resto de América. Las primeras designaciones de “parques nacionales” recayeron sobre “lugares bellos”. Durante mucho tiempo se creyó que la función principal de estas instituciones era la de preservar las llamadas “bellezas naturales». Luego, estos criterios iniciales, elitistas y excluyentes, cedieron paso a un interés más universal. En términos generales, frente a la idea de una naturaleza “salvaje”, llena de peligros y carente de armonía, a la que habría que ordenar y embellecer, el preservacionismo, que ya no hablará de lo salvaje sino de lo silvestre, sostiene la idea de que no es necesario que el hombre mejore ni complete nada en la naturaleza. Muy por el contrario, el hombre es visto como un agente perturbador, una especie intrusa y violenta de la que hay que proteger a la naturaleza, inmunizarla para que no pierda su sabia estabilidad y autosuficiencia, pues sólo permaneciendo aislada, inalterada, incontaminada, la naturaleza podrá sobrevivir. La geografía moderna no sostiene lo mismo y desmiente esta supuesta estabilidad y equilibrios naturales. El mundo no es algo acabado, tranquilo, inmutable. La geología enseña que la tierra que pisamos es un muy complejo entramado de placas rocosas que se mueven. Sin embargo, esta vida poderosa del interior de la tierra apenas si entra en cuestión para especialistas o cuando la erupción de un volcán o un terremoto despiertan al hombre de su sueño apacible.<sup>25</sup> Los aportes suce-

<sup>23</sup> Cfr. Esposito, R., ob.cit., pp. 79 y ss.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> En la actualidad, la ecología no se sostiene en el mismo sentido de orden y estabilidad que en el pasado. Va afirmándose la metáfora de la naturaleza como un conjunto de *probabilidades*, como un *conjunto de oportunidades*. Las alteraciones en el paisaje son permanentes, y no alcanzan ningún estado



sivos del evolucionismo, la termodinámica y la microfísica fueron inclinándose por la idea de una naturaleza contingente, ni ordenada, ni previsible ni necesaria.

En tanto elemento agresor de lo natural, el hombre se inscribe en una mecánica disolutiva que puede ser vista bajo la figura del “contagio”. Para decirlo en términos de Esposito: “lo que antes era sano, seguro, idéntico a sí mismo (pensemos aquí lo natural), ahora está expuesto a una contaminación que lo pone en riesgo de ser devastado”.<sup>26</sup> Conforme la deriva contagiosa adquiere un carácter a la vez de aceleración y de generalización, aparece en el horizonte el pensamiento de la “inmunización”. La deriva contagiosa se extiende cada vez más y con más rapidez: “lo que hoy asusta no es la contaminación en cuanto tal [...], sino su ramificación descontrolada e incontenible por todos los ganglios productivos de la vida”.<sup>27</sup>

En uno de los sentidos de *immunitas* que Espósito despliega, la condición de inmune se identifica con la ausencia de deudas, de obligaciones. Es inmune aquel que no debe nada a nadie. Cuando la naturaleza entra en el paradigma inmunitario, es dispensada de la entrega violenta de sus energías ante los requisitos del hombre. Un poco como si la naturaleza quedara exenta en parte de la obligación del *munus*. Parte de la naturaleza debe ser salvada para que la otra pueda morir. Recordemos que la inmunidad se configura como la excepción a una regla. Sin embargo, no siempre que la naturaleza entra en el paradigma preservacionista queda eximida respecto de sus obligaciones para con el hombre. Puede haber también elementos profundamente antropocéntricos en los móviles de la preservación. En efecto, los motivos para preservar se explican la mayor parte de las veces a través de intereses político-económicos (mantener la integridad de ciertos servicios ecosistémicos, en vistas a garantizar la productividad de regiones explotables económicamente).<sup>28</sup> Ciertamente también se encuentran elementos poético-filosóficos (como los que se expresan en el movimiento de la “Ecología Profunda”, cuyos principios fundamentales fueron propuestos por el naturalista y montañista noruego Arne Naess).<sup>29</sup>

Como ya se explicó, lo viviente se recorta en el horizonte del saber moderno cuando se pone de manifiesto su relación con aquello que amenaza la vida con la extinción. Podríamos decir que así como la enfermedad y la muerte constituyen el otro lado de las ciencias de la vida, la

final de estabilidad, no hay una tendencia hacia un estado constante de la biomasa, cohesión comunitaria de plantas y animales o hacia el control biótico sobre el medio inorgánico.

<sup>26</sup> Esposito, R., ob.cit., p. 10.

<sup>27</sup> Ibídem, p. 11.

<sup>28</sup> Piénsese en el ejemplo de la empresa Ledesma de Argentina, que donó al Estado las tierras que hoy conformar el Parque Nacional Calilegua, en Jujuy, porque éstas le sirven para regular el agua necesaria para mantener sus grandes extensiones de cultivo.

<sup>29</sup> Los principios básicos del movimiento de la Ecología Profunda, impulsada sobre todo por Arne Naess son los principios rectores de la Ecología profunda son básicamente: el rechazo al antropocentrismo –y su reemplazo por un ecocentrismo–; la consideración positiva de un valor intrínseco de todas las formas de vida; la identificación entre diversidad natural y diversidad cultural; un ideal de autorrealización –dejar-ser– (el hombre se autorrealiza en el cuidado del medio ambiente); el rechazo a la racionalidad instrumental. Véase al respecto, Naess, A., “The Shallow and the Deep: A Long-range Ecology Movement. A Summary”, *Inquiry* 16, 1973; *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge, University Press, 1992. Y Bugallo, A., “Las ideas de naturaleza en la ecología profunda y sus implicancias prácticas”, en *Ludus Vitalis* 10, (17), 2002.

*hybris* del hombre de las sociedades desarrolladas dibujan el otro rostro del ecologismo. Allí donde se da el proceso de inmunización, hubo antes una amenaza. El lugar donde se sitúa la amenaza, dice Esposito, “es siempre el de la frontera entre el interior y el exterior, lo propio y lo extraño”.<sup>30</sup> Precisamente, el límite del parque nacional constituye esa frontera protectora del avance de la actividad predadora humana. En esta puesta de límites se reconocen los arquetipos espaciales de la utopía, la isla, el territorio lejano, inaccesible, su aporética intangibilidad y la oposición entre un mundo urbano, profanado por la técnica y uno silvestre y remoto.<sup>31</sup>

Una de las tesis básicas de la Ecología es la que sostiene que la vida se mantiene gracias a la abundancia de organismos de muchas especies y la existencia de un medio apropiado; dicho de otro modo, que la variedad genética de especies o de ecosistemas son indispensables para que la vida pueda darse. La amenaza actual sobre la biodiversidad no tiene precedentes; la extinción está afectando a cada vez mayor cantidad de especies y en un corto período de tiempo. Es preciso reconocer, como en el plano intercultural, que cada elemento de la diversidad natural participa en el funcionamiento de los ecosistemas y en la realización de procesos tan vitales como la producción de fotosíntesis, la regulación del clima o el mantenimiento de los suelos. Este no debe ser un reconocimiento meramente teórico, sino más bien una conversión de carácter existencial.

La progresiva incidencia del concepto de biodiversidad y la complejización del objeto de estudio de la ecología, fueron dando paso a una nueva idea de conservación activa del ambiente que integra protección y uso sostenible y equitativo del medio. En una segunda etapa en el camino del preservacionismo, éste considerará toda diversidad biológica como importante y valiosa, intrínsecamente. El esfuerzo por conservar y proteger en forma global el ambiente es un fenómeno reciente que nos desafía con muchas que exigen reflexión: ¿Cómo delimitar lo que debe ser conservado? ¿Hay que conservarlo todo? ¿Qué no? ¿Con qué fundamentos? Por todo lo que hemos sostenido parece posible ubicar el tránsito de una forma de preservacionismo a otro en el cruce donde se separan el paradigma de la soberanía del de la biopolítica, ya que a partir de ésta última el concepto de lo que debe ser protegido recorre todos los estamentos de la vida. El segundo momento del preservacionismo, además, significa la inclusión de la vida natural en la esfera del biopoder en tanto de aquí en más la política toma la vida a su cargo. Es en este contexto que surge la ecología política, una vertiente del ecologismo donde se parte de la identificación entre preservación y desarrollo sustentable. La dimensión política reclama a su vez el aporte de las ciencias sociales: biólogos y ecólogos de campo, biólogos de la conservación, ecólogos de la restauración, ingenieros forestales, paisajistas, antropólogos, sociólogos, asistentes sociales. La intromisión de la política en la vida natural vino a dotar de mayor realismo los supuestos románticos del preservacionismo.

Esposito pregunta si es imaginable una política no sobre la vida, sino de la vida, ¿cómo debería o podría configurarse? Acaso la conciencia ecologista sea la condición de posibilidad de esa suerte de biopolítica afirmativa, productiva, “de” la vida y al servicio de evitar “el retorno imparable de la muerte” inducida por la acción humana.

<sup>30</sup> Esposito, R., ob.cit., p. 10.

<sup>31</sup> Cfr. Ainsa, F., *La reconstrucción de la utopía*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1999.

### ***Bibliografía***

- Ainsa, Fernando, *La reconstrucción de la utopía*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1999.
- Araujo, Joaquín, *La Ecología. Contada con sencillez*, Madrid, Maeva, 2004.
- Boff, Leonardo, *Ecología, grito de la tierra, grito de los pobres*, Buenos Aires, Lumen, 1996.
- Bugallo, Alicia, “Las ideas de naturaleza en la ecología profunda y sus implicancias prácticas”, en *Ludus Vitalis* 10, (17), 2002.
- Derrida, Jacques, Roudinesco, Elisabeth, *Y mañana qué...*, trad. Víctor Goldstein, Bs. As., FCE, 2002.
- Díaz, Esther, *Entre la tecnociencia y el deseo. La construcción de una epistemología ampliada*, Buenos Aires, Biblos, 2007.
- Esposito, Roberto, *Immunitas: protección y negación de la vida*, trad. de Luciano Padilla López, Buenos Aires, Amorrortu, 2005.
- Bíos. *Biopolítica y filosofía*, trad. Carlo R. Molinari Marotto, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.
- “Biopolítica y Filosofía”, publicado en el suplemento cultura del diario *La Nación*, Buenos Aires, 17 de septiembre de 2006.
- Foucault, Michel, *Defender la sociedad*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, FCE, 2000.
- Estética, ética y hermenéutica, Obras Esenciales*, Vol. III, trad. Ángel Gabilondo, Buenos Aires, Paidós, 1999.
- Historia de la sexualidad*, “La voluntad de saber”, trad. Ulises Guinazú, Buenos Aires, Siglo XXI, 1977.
- Seguridad, Territorio, Población*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, FCE, 2006.
- Guattari, Felix, *Las Tres Ecologías*, trad. José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta, Valencia, Pre-textos, 2000.
- Jonas, Hans, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización*, trad. Javier Ma. Fernández Retenaga, Barcelona, Herder, 1995.
- Khun, Thomas, *La estructura de las revoluciones científicas*, Buenos Aires, FCE, 1990.
- Montgomery, Mariscal, *Historia del arte de la Guerra*, trad. Juan García-Puente, Madrid, Aguilar, 1969.
- Naess, Arnes, “The Shallow and the Deep: A Long-range Ecology Movement. A Summary”, *Inquiry* 16, 1973.
- Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge, University Press, 1992.
- Reboratti, Carlos, *Ambiente y sociedad. Conceptos y relaciones*, Buenos Aires, Ariel, 2000.